57e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 3 — 24 OCTOBRE 1946

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

SEPT ANNÉES DE PONTIFICAT

Chapitre II.
L'Encyclique « Divino Afflante Spiritu » sur les Etudes Bibliques

Le 18 novembre 1893, Léon XIII publiait, dans l'encyclique *Providentissimus*, une véritable charte des études bibliques. Le document rappelait avec force que la Bible est un livre divin ; précisait la doctrine de l'inspiration et insistait sur son corollaire immédiat, l'inerrance, Dieu ne pouvant mentir à l'humanité dans les « lettres » mêmes qu'Il lui adresse. Pour célébrer le cinquantenaire de cette publication capitale, S. S. Pie XII fit paraître, le 30 septembre 1943, en la fête de S. Jérôme, « le plus grand des docteurs dans l'enseignement de la sainte Ecriture », une nouvelle encyclique sur la Bible, dans le dessein de confirmer et souligner les principes de son prédécesseur et aussi pour apporter une contribution nouvelle, celle que les temps actuels semblent requérir [1].

La revue « *Vivre et penser* » (3e série, 1945, p. 162-4), qui remplaça durant l'occupation allemande la *Revue biblique*, a donné quelques détails qui aident à comprendre ce qu'on pourrait appeler la « préhistoire » de l'Encyclique.

Depuis 1930 paraissait en Italie un commentaire pieux de l'Ecriture intitulé : *La Sacra Scrittura, Psicologia - Commento - Meditazione*, (Gravina di Puglia, Seminario vescovile ; les derniers volumes édités à la firme « *La Floridiana* », Naples, avec l'*Imprimatur* de l'Archevêché de Naples). L'auteur, l'abbé Dolindi RUOTULO, sous le pseudonyme hébreu de Dain COHENEL, avait déjà publié, à la veille de la guerre, treize volumes. Il se préoccupait peu du sens littéral, mais lui substituait des méditations personnelles copieuses et pas toujours sûres. *L'Ami du Clergé* pouvait lui reprocher en 1939 (p. 237) « un certain manque de finesse dans les tirades oratoires contre l'esprit scientifique ». Car l'auteur faisait parfois la théorie de son exégèse, en l'opposant à celle des Institutions catholiques qui s'inspirent de méthodes critiques. Aux sages observations du P. Vaccari s. j., professeur à l'Institut Biblique, il répondit par deux brochures qui amenèrent la condamnation de toute son œuvre « *donec corrigatur* », par décret du St-Office en date du 13-20 nov. 1940 (*Acta Ap. Sed.*, 1940, p. 553).

En dépit de sa soumission immédiate (6 déc. ; *ibid.*, p. 554), l'auteur prépara une nouvelle brochure, imprimée *pro manuscripto*, intitulée : UN TRÈS GRAVE PÉRIL POUR L'ÉGLISE ET LES AMES : *le système critico-scientifique dans l'étude et l'interprétation de l'Ecriture Sainte, ses déviations funestes et ses aberrations*, (48 p., in-8°). Il y attaquait ouvertement les instituts techniques où se forment les exégètes catholiques : *l'Ecole Biblique* de Jérusalem et surtout l'*Institut Pontifical Biblique* de Rome. Le factum, par un procédé dont la Commission Biblique soulignera la « *sconvenienza* », fut envoyé en même temps au Souverain Pontife, sous forme de mémoire, aux Ordinaires d'Italie et à certains généraux d'Ordres religieux.

La réponse ne tarda guère. Les *Acta Ap. Sed.* (1941, p. 465 et s.) contenaient une lettre de la Commission Biblique, adressée, en date du 20 août, aux archevêques et évêques d'Italie, signée par S. E. le Cardinal Tisserant et le R. P. Vosté, o. p., respectivement président et secrétaire de ladite Commission, et munie de l'approbation papale. — Le document insistait sur les quatre points suivants : 1. primauté du sens littéral ; — 2. explication du Décret *Insuper* sur la Vulgate (Conc. de Trente, 8 avril 1546 ; D.-B., 785-6), cette version étant dite « authentique » au sens d'« officielle » ; — 3. utilité de la critique textuelle qui s'efforce de rétablir le texte sacré dans sa pureté première ; — 4. enfin apologie des disciplines scientifiques, notamment des langues orientales, dans l'étude de la Bible. — Les idées de cette Lettre, d'une importance exceptionnelle, ont été développées, deux ans après, dans l'Encyclique. On notera, par simple curiosité, que les quatre paragraphes énumérés s'y trouvent repris, non d'ailleurs *propriis terminis*, dans l'ordre inverse — qui semble plus logique —, et qu'on a adouci tel passage, en particulier la formule sur l'exégèse des Pères alexandrins [2].

L'élaboration d'une Encyclique suppose ordinairement un travail plus ou moins multiple, dont les chercheurs peuvent être tentés de déceler quelques indices. On fait état de l'important article de Fabio FABBI : *La condescendance divine dans l'inspiration selon S. Jean Chrysostome*, paru en 1933, dans la revue de l'Institut biblique (*Biblica*, 1933, p. 330-47), dont les données se trouvent utilisées dans le passage consacré aux genres littéraires ; ou

[1] Texte latin dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, 1943, p. 297 sq. Traduction française officielle, publiée peu après par l'Imprimerie Vaticane. On la trouvera, pratiquement, dans l'édition de la Bonne Presse (nous renvoyons dans cet article à la numérotation de cette édition). Mentionnons aussi la traduction de L. CERFAUX : *Encyclique sur les études bibliques* (Ed. Universitaires, Bruxelles, 1945) — et celle du Grand Séminaire de Lille, (Ed. *Comprendre*, 1944).

[2] On lisait dans la lettre : « Fu un eccesso grave della scuola allessandrina di voler trovare d'appertutto un senso simbolico anche a danno del senso litterale e storico. »

encore de quelques répétitions qui se sont glissées dans la solide architecture du document romain. Cela ne va pas très loin et ne permet même pas d'imaginer quel fut le travail des divers « *scittore* » avant la rédaction finale. Une telle curiosité d'ailleurs serait indiscrète et vaine : il nous suffit de savoir que l'Encyclique est un document pontifical, publié par un pape fort averti des questions bibliques [3], et revêtu de l'autorité qui s'attache à sa haute fonction.

* *

L'accueil des milieux exégétiques catholiques fut extrêmement chaleureux. Dom Guétet, de l'abbaye pontificale St-Jérôme *in Urbe*, écrivait dans la *Vie spirituelle* (1944, p. 275, 279, 282) : « Félicitons-nous de voir rendue à la Bible sa vraie figure : livre divin et humain. *Divino afflante Spiritu* forme diptyque avec *Providentissimus Deus* ; ici c'était l'inspiration divine qui faisait l'objet principal de l'enseignement pontifical, là c'est le côté humain... Le geste de S. S. Pie XII aura le même retentissement que celui du grand Léon XIII ouvrant aux historiens les archives vaticanes... Le document pontifical manifestement est libéral, au meilleur sens du terme : libéral et libérant. Avec fermeté, *tanquam auctoritatem habens* il approuve une orientation de l'exégèse qui ouvre un large champ aux travaux et recherches... L'exégète voit sa tâche grandement élargie et facilitée ; désormais on lui fait plus largement confiance. Des imprudences juvéniles seront sûrement commises ; des gens chagrins ne se résigneront pas facilement à abandonner de vieilles positions, des mises au point seront sans doute nécessaires ; l'élan nouveau aura été donné, c'est l'essentiel ; et le document pontifical restera comme le texte auquel on reviendra toujours ».

Mgr Charue, évêque de Namur, saluait à son tour l'Encyclique comme « un souffle d'air frais, d'ozone après l'orage » [4], cet orage métaphorique n'étant autre que le péril moderniste, heureusement franchi. « L'atmosphère est tellement changée, continue-t-il, qu'on a pu dire que la crise biblique est passée, que nous vivons aujourd'hui dans une période de paix et d'harmonieux développement ». L'Eglise se fait l'instigatrice sage de ce développement et, après la tempête, prononce-le : « *Duc in altum* ».

* *

Non qu'elle soit restée inactive en matière biblique depuis *Providentissimus*. La première partie de notre Encyclique (n^os^ 6 à 16) contient précisément un conspectus historique des principales initiatives pontificales au cours de ce demi-siècle.

En 1892, c'est l'approbation donnée à l'Ecole Biblique des Dominicains de Jérusalem, qui devait s'illustrer dans la suite par tant de travaux [5]. En 1902, c'est la création de la Commission Biblique avec la double mission de promouvoir une interprétation plus critique de la Bible et de préserver de toute erreur et témérité ; avec le recul du temps on saura sûrement gré à cette institution d'avoir mis l'accent sur son second devoir [6]. Pie X, à son tour, institue les grades académiques en Ecriture Sainte (1904), précise les règles qui doivent présider à l'enseignement biblique dans les grands séminaires (1906) et confie aux Pères Jésuites la direction de l'Institut Pontifical Biblique de Rome [7], qu'il fonde en 1909, réalisant ainsi un projet de Léon XIII. On lui doit encore l'approbation donnée aux Bénédictins pour la révision de la Vulgate (1907) et à la Société Saint-Jérôme pour la diffusion des Livres Saints, afin de « dissiper ce préjugé selon lequel l'Eglise voit de mauvais œil et entrave la lecture de l'Ecriture Sainte en langue vulgaire » (1907). Benoît XV devait, par l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920), compléter les instructions de *Providentissimus*. Enfin Pie XI prescrivit l'obtention de grades académiques en Ecriture Sainte pour être habilité à l'enseignement biblique des grands séminaires (1924) et fonda le monastère romain de Saint-Jérôme pour la révision de la Vulgate (1933). — Le pape régnant note avec joie les résultats déjà atteints par de si multiples initiatives : travaux critiques, éditions en langue vulgaire, Congrès et Semaines bibliques, qualité du corps professoral issu des nouvelles écoles. Ce bilan une fois établi, il se tourne avec optimisme vers l'avenir pour montrer « tout ce qui reste à faire et dans quelles dispositions l'exégèse catholique doit s'adonner à sa tâche si importante et si sublime » (n° 18).

* *

Notre dessein étant moins d'analyser l'Encyclique [8] que d'introduire à sa lecture, nous nous proposons de mettre en lumière ses deux directives essentielles sous ces deux titres : Importance du sens littéral ; importance du genre littéraire.

I. — Importance du sens littéral

A. — *Orientations fâcheuses.* — Par réaction, sans doute, contre une sécheresse que l'école critique n'a souvent pas su dépasser, contre une érudition qui n'arrivait pas toujours à dégager le sens religieux de l'Ecriture, qui s'empêtrait à discriminer les « documents » et « sous-documents », il s'est produit de nos jours un mouvement d'esprit

[3] La publication du nouveau psautier latin, dont nous parlerons dans un prochain article, en est une preuve récente.

[4] Préface à l'édition déjà citée de L. Cerfaux, p. 7-8. — Voir aussi l'article du P. Huby dans « *Construire* », 1944, p. 171-9.

[5] On aura une idée du travail accompli dans ce centre de recherches en lisant le *Cahier de la Nouvelle Journée* (Paris, Bloud et Gay, 1935) consacré à « *L'œuvre exégétique et historique du P. Lagrange* ». L'Ecole publie, depuis 1892, la *Revue Biblique*. Elle est devenue officiellement, depuis 1920, *Ecole Biblique*, et *Ecole française archéologique de Jérusalem*.

[6] Aux assauts rationalistes et même néomarcionites l'Eglise a su faire front. A ce deuxième point de vue, il n'est pas si éloigné le temps où Harnack osait écrire : « Après le XIX^e^ siècle, conserver encore l'Ancien Testament dans le protestantisme comme un document canonique, c'est l'effet d'une paralysie religieuse et ecclésiastique. » (*Marcion*, Leipzig, 1924, p. 217), — et où Delitzsch parlait de « bannir de l'école et de l'Eglise l'Ancien Testament » qu'il nommait : « La grande mystification — *Die grosse Tauschung* » (Stuttgart, 1920). L'Encyclique *Mit brennender Sorge*, du 14 mars 1937, est incidemment une défense de l'Ancien Testament devant les attaques, plus grossières encore, du nazisme.

[7] L'Institut biblique publie depuis 1920 la revue internationale *Biblica*. L'étude des langues orientales y est particulièrement à l'honneur (Travaux du P. Deimel, sumérologue et assyriologue ; grammaire hébraïque du P. Joüon). On lui doit l'édition critique du N. T. de Merk, et la nouvelle traduction latine du psautier.

[8] On trouvera cette analyse dans l'édition de la Bonne Presse, pp. 3-10.

complexe qui risque d'aboutir à une moindre estime du sens littéral. Le cas Cohenel, qui paraît en relation étroite avec l'Encyclique, a été analysé plus haut. Le cas Claudel retient longuement Cerfaux (*op. cit.*, p. 23-28). On sait que le grand poète français, depuis 1927 surtout, a consacré à la Bible « une étude continue et appliquée que l'on pourrait plutôt appeler une immigration de toutes les forces de [son] intelligence et de [son] imagination » (Claudel, *Pages de Prose*, Paris, 1944, p. 332). L'imagination évidemment domine et personne ne lui ferait grief d'écrire « en marge » de la Bible, considérée comme un texte suggestif et plein de « points de départ ». Son ambition toutefois ne se borne pas là. En 1938, il exhumait un commentaire de *Ruth*, publié naguère par l'abbé Tardif de Moidrey (1828-1879), et justement oublié ; il y ajoutait une introduction de son cru où, à côté de passages admirables, on lit des morceaux de bravoure contre « les maigres mamelles du sens littéral » et la « *libido sciendi* » des exégètes. La gloire de l'abbé Tardif serait d'avoir renoué « en plein siècle rationaliste, en pleine frénésie de l'exploration littéraliste et historique... l'antique tradition de l'interprétation morale et symbolique poursuivie si longtemps par les Pères » [9].

Parfois l'exégète qui expose *ad litteram* la Bible, se heurte chez ses auditeurs à une mentalité similaire. Tel se fait dire qu'il n'a pas encore abordé « la vraie exégèse », pour n'avoir pas donné des allégories à la mode de Grégoire de Nysse (Cerfaux, *op. cit.*, p. 104). Tout exégète qui a parlé quelque peu en public a rencontré cette attitude d'esprit que pourraient renforcer, de l'extérieur, telles études où le texte sacré tend à apparaître comme un prétexte [1].

B. — D'où l'opportunité de certains *rappels et précisions*.

1. — *Le sens littéral.* — « Maintenir les droits imprescriptibles du sens littéral, c'est, si je la comprends bien, l'intention première de l'encyclique » (Cerfaux, *op. cit.*, p. 99). Ce sens, dont il est question à maintes reprises (n^os^ 27, 35, 45), n'est autre que la pensée de l'auteur sacré telle qu'elle ressort des mots eux-mêmes. Nous n'avons pas à « enrichir » cette pensée mais à nous y hausser respectueusement puisque « la Bible est un livre divin sur un mode humain » (Lagrange), et que les écrivains sacrés sont les instruments de l'Esprit pour livrer son message.

« Que les exégètes aient toujours devant les yeux qu'il leur faut avant tout s'appliquer à discerner et à déterminer ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral. Ils doivent mettre le plus grand soin à découvrir ce sens littéral des mots, au moyen de la connaissance des langues, en s'aidant du contexte et de la comparaison avec les passages analogues ; toutes opérations qu'on a coutume de faire aussi dans l'interprétation des livres profanes pour faire ressortir plus clairement la pensée de l'auteur ».

L'exégète chrétien qui scrutera de la sorte la lettre des Ecritures découvrira bientôt comme objet privilégié de son étude « la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi ou de mœurs » (n° 28 ; cf. n° 45). Ce donné religieux et moral, assez clairsemé et en plein développement dans l'Ancien Testament, condensé et parfait dans le Nouveau, est nourrissant pour l'esprit et stimulant pour la vie intérieure. Or, ce sont là les richesses que nous livre le sens littéral (n° 29).

Aussi ne négligera-t-on aucun des moyens indiqués par l'Encyclique pour son plus parfait discernement.

L'étude des langues bibliques, grec et hébreu, d'abord.

« Il y a maintenant tant de facilités pour apprendre ces langues que l'interprète de la Bible, qui en les négligeant s'interdirait l'accès aux textes originaux, ne pourrait échapper au reproche de légèreté et de nonchalance. Il appartient, en effet, à l'exégète de chercher à saisir religieusement et avec le plus grand soin les moindres détails sortis de la plume de l'hagiographe sous l'inspiration de l'Esprit divin, afin d'en pénétrer plus profondément et plus pleinement la pensée. Qu'il travaille donc avec diligence à s'assurer une maîtrise chaque jour plus grande des langues bibliques et orientales, et qu'il étaie son exégèse avec toutes les ressources que fournissent les différentes branches de la philologie. » (N^os^ 19-20).

Ensuite, la critique textuelle, qui a pour objet de restituer le texte tel qu'il sortit des mains de l'auteur inspiré.

« Aujourd'hui, il est à peine besoin de le remarquer, la critique possède des lois si stables et si assurées qu'elle est devenue un instrument de choix pour éditer la parole divine avec plus de pureté et d'exactitude, tout abus pouvant être facilement dépisté. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici combien l'Eglise, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, a eu en honneur ces travaux de l'art critique. » (n° 22) [2].

Qu'on n'objecte pas l'autorité reconnue à la Vulgate par le Concile de Trente. Ce dernier n'a jamais prétendu que cette version privilégiée soit le meilleur accès possible au texte sacré.

« Cette autorité éminente de la Vulgate ou, comme l'on dit, son *authenticité* n'a pas été décrétée par le Concile surtout pour des raisons critiques, mais bien plutôt à cause de son usage légitime dans les Eglises, prolongé au cours de tant de siècles. Cet usage, en vérité, démontre que, telle qu'elle a été et est encore comprise par l'Eglise, elle est absolument exempte de toute erreur en ce qui concerne la foi et les mœurs ; si bien que, la même Eglise l'attestant et le confirmant, on peut la produire en toute sûreté et sans péril d'erreur dans les discussions, dans l'enseignement et dans la prédication. D'où une authenticité de ce genre ne doit pas être qualifiée en premier lieu de *critique*, mais bien plutôt de *juridique*. C'est pourquoi l'autorité de la Vulgate en matière de doctrine n'empêche donc nullement — aujourd'hui elle le demanderait plutôt — que cette doctrine soit encore justifiée et confirmée par les textes originaux eux-mêmes, et que ces textes soient appelés couramment à l'aide pour mieux expliquer et manifester le sens exact des Saintes Lettres. Le décret du Concile de Trente n'empêche même pas que, pour l'usage et le bien des fidèles, en vue de leur faciliter l'intelligence de la parole divine, des versions en langue vulgaire soient composées précisément d'après les textes originaux, comme Nous savons que cela a déjà été fait

[9] *Introduction au livre de Ruth* (Desclée de Brouwer, 1938, p. 47, 33 et 20).

[1] Nous songeons par exemple à l'article de W. Vischer, pasteur à Bâle et professeur à la faculté de Théologie de cette ville, de tendance barthienne, sur le *Livre de Josué* (trad. parue dans *Dieu Vivant*, n° 4 p. 59-79).

[2] Il suffit de rappeler les travaux critiques d'Origène et de nommer, pour l'époque contemporaine, Vogels Merk, Vaganay, Vaccari, Wutz.

d'une manière louable en plusieurs régions, avec l'approbation ecclésiastique. » (N° 26).

Ce sera encore pour faire mieux apparaître le sens littéral, et donc pour une raison d'herméneutique et non d'apologétique, que l'Encyclique nous invitera à considérer le genre littéraire chez les écrivains bibliques (n° 35). Cette question, à cause de son importance, sera traitée à part.

Enfin, comme l'Eglise a la charge du dépôt des Ecritures, l'exégète chrétien tiendra compte avec soin « des interprétations et déclarations du magistère de l'Eglise, ainsi que des explications données par les saints Pères en même temps que de l'analogie de la foi » (n° 28). L'encyclique nous rappellera plus loin (n° 42) les limites dans lesquelles s'exerce le magistère et le consensus des Pères.

2. — *Le sens spirituel* (*typique*).

« Ce [qui précède] ne signifie certes pas que tout sens spirituel soit exclu de la Sainte Ecriture ; car les paroles et les faits de l'Ancien Testament ont été merveilleusement ordonnés et disposés par Dieu de telle manière que le passé signifiât d'avance, d'une manière spirituelle, ce qui devait arriver sous la nouvelle alliance de la grâce. C'est pourquoi l'exégète, de même qu'il doit rechercher et exposer le sens littéral des mots, tel que l'hagiographe l'a voulu et exprimé, ainsi doit-il exposer le sens spirituel, pourvu qu'il résulte certainement qu'il a été voulu par Dieu. *Dieu seul*, en effet, peut connaître ce sens spirituel et nous le révéler. Or, un pareil sens, notre Divin Sauveur nous l'indique et nous l'enseigne lui-même dans les Saints Evangiles ; à l'exemple du Maître, les apôtres le professent aussi par leurs paroles et leurs écrits ; la tradition constante de l'Eglise le montre ; enfin, le très ancien usage de la liturgie le déclare quand on est en droit d'appliquer l'adage connu : « La loi de la prière est la loi de la croyance. » Ce sens spirituel donc, voulu et ordonné par Dieu lui-même, les exégètes catholiques doivent le manifester et l'exposer avec le soin qu'exige la dignité de la parole divine. » (Nos 29-30).

En effet, la réalité biblique n'est point une réalité close, mais toute ouverte sur l'avenir. En tant que Dieu « *sua Providentia res gubernat* » (S. Thomas), il a suscité des personnages, des événements et des institutions au cours de l'Ancien Testament comme autant d'annonces, d'ébauches, d'esquisses et de figures en direction du Christ et de son Eglise. Ce sont non seulement des jalons qui marquent l'orientation objective du Vieux Testament, des appels insérés dans l'histoire, mais des prophéties vivantes, des προτύπωσεις. Il fut dans l'intention divine de semer ces réalités-symboles (*prophetica symbola*) pour préparer et préfacer la plénitude des temps. Toute l'économie antique est ainsi figurative : le Royaume historique d'Israël, dont l'idée s'affine et grandit au chant des grands inspirés, est figure de l'Eglise : *ipsum regnum judaicum prophetia fuit*. A la même Eglise se réfèrent la Cité de Jérusalem et le Peuple d'Israël. David, Jérémie sont des types du Christ Jésus : ce dernier accomplissant, en la dépassant infiniment, toute la perfection qu'ils ont réalisée. Les « délivrances » d'Israël nous parlent de Rédemption, et ses « bénédictions » sont des ombres de la grâce. « *Quid enim quod dicitur Testamentum Vetus, nisi occultatio Novi ? Et quid est aliud quod dicitur Novum, nisi Veteris revelatio ?* » (S. Aug. *De Civit. Dei*, XVI, 26).

Toutes choses se jouent deux fois, dirait Péguy. Il faut simplement que ces admirables correspondances soient garanties comme résultant de l'intention divine : l'Encyclique vient de nous indiquer brièvement les moyens de constater cette intention [3].

3. — *Le sens spirituel* (*accommodatice*). — Mais la consigne qu'elle donne avec insistance, c'est « d'éviter avec un soin attentif les accommodations subjectives, arbitraires et cherchées trop loin, qui sont non un usage, mais un abus de la Parole divine » (n° 43).

« Qu'on veille religieusement à ne pas présenter d'autres significations métaphoriques des choses ou des faits comme sens authentique de la Sainte Ecriture. Car si, dans le ministère de la prédication surtout, un emploi plus large et métaphorique du texte sacré peut être utile pour éclairer et mettre en valeur certains points de la foi et des mœurs, à condition de le faire avec modération et sobriété, il ne faut cependant jamais oublier que cet usage des paroles de la Sainte Ecriture lui est comme extrinsèque et adventice. Il arrive même, surtout aujourd'hui, que cet usage n'est pas sans danger, parce que les fidèles, et en particulier ceux qui sont au courant des sciences sacrées comme des sciences profanes, cherchent ce que Dieu nous signifie par les Lettres sacrées, de préférence à ce qu'un écrivain ou un orateur disert expose en jouant habilement des paroles de la Bible. « La parole de Dieu, vivante et efficace, plus acérée qu'une épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les jointures et les moelles, qui démêle les sentiments et les pensées des cœurs » (Hebr. IV, 12), n'a pas besoin de colifichets ni d'ornements humains pour émouvoir et frapper les esprits. »

L'exégèse des Pères elle-même, à laquelle on se réfère si volontiers, ne présente pas que la vue profonde esquissée à l'article précédent. Les Pères ont parfois abusé de l'allégorie, peut-être parce qu'ils étaient fils de leur temps [4], certainement parce qu'ils y trouvaient un moyen apologétique de répondre aux difficultés de l'Ancien Testament [5], parce qu'enfin ils étaient des orateurs et, en cette qualité, traitaient le texte sacré avec une sainte liberté. Origène, par exemple, dans ses homélies, n'exposait pas le texte sacré comme dans ses commentaires techniques : « Actuellement, lui arrive-t-il de dire, ce n'est pas le moment de commenter, mais d'édifier l'Eglise de Dieu et de remuer les auditeurs inertes et nonchalants par l'exemple des saints et les explications mystiques » [6].

[3] « Cette question de l'exégèse figurative, qui est une des plus vitales de la théologie actuelle, sera sans doute l'occasion, durant les années qui viendront, de confrontations courtoises et fécondes entre exégètes scientifiques et exégètes théologiens, dont l'apport est également nécessaire. C'est de ces confrontations qu'il faut attendre l'élaboration d'une nouvelle théologie de la prophétie, c'est-à-dire de la relation de l'Ancien au Nouveau Testament, notion qui est appelée à jouer un rôle capital dans la théologie de demain » (Daniélou, *Etudes*, avril 1946, p. 9). Un autre théologien de notre temps, le P. de Lubac, dans son *Catholicisme* (Paris, 1935) a déjà ouvert quelques avenues dans ce terrain difficile.

[4] Voir le reproche fait par Porphyre à Origène (cf. *Homélies sur la Genèse*, dans la coll. « Sources Chrétiennes », n° 7 ; Introduction, p. 15).

[5] On se souvient du mot de S. Augustin sur le mensonge de Jacob : « *Non mendacium, sed mysterium.* »

[6] *Homélies sur la Genèse*, x, 5, édit. cit., p. 192. — Le livre de S. Eucher : *Liber formularum spiritualis intelligentiæ*, et celui de Raban Maur : *Allegoriæ in sacram scripturam*, sont des centons de l'exégèse patristique qu'il est intéressant de consulter à ce dernier point de vue.

On n'en appellera qu'avec plus d'ardeur cette histoire de l'exégèse patristique que semble souhaiter l'Encyclique (n° 32) et qui permettra de départager l'excellent du moins solide [7].

* *

II. — Importance du genre littéraire

Il est intéressant de remarquer comment l'Encyclique introduit la question du genre littéraire, en la rattachant expressément à « une juste conception de l'Inspiration Biblique » (n° 37).

On se souvient que *Providentissimus*, en reprenant dans son exposé sur l'Inspiration certaines formules du P. Cornély (1891) en réaction contre celles, moins souples, de Franzelin, attestait un mouvement de retour vers la théorie thomiste de l'instrumentalité. « L'Esprit Saint, affirmait l'Encyclique, a pris des hommes comme instruments, pour écrire. » Mais si Dieu, cause principale, fait agir son instrument, il est bien évident que celui-ci ne produit son action instrumentale qu'à travers son action propre ; ici l'instrument étant un homme doué d'activité intelligente et libre, on pourra saisir les marques de ses efforts, de sa culture, de sa mentalité et donc de sa dépendance par rapport au milieu où il s'est nourri et formé. En d'autres termes, l'âme de l'hagiographe, selon l'excellente formule du P. Pègues, « n'était pas simplement un canal ; elle était une source, quoique non une source première. »

C'est la doctrine même qu'expose *Divino Afflante Spiritu* avec une sereine ampleur et une précision nouvelle.

« Notre âge, qui soulève de nouvelles questions et de nouvelles difficultés, fournit aussi à l'exégète, grâce à Dieu, de nouvelles ressources et de nouveaux appuis. Sous ce rapport, il paraît juste de faire une mention particulière de ce que les théologiens catholiques, en suivant la doctrine des saints Pères, surtout celle du Docteur angélique et commun, ont scruté et expliqué la nature et les effets de l'inspiration biblique d'une façon plus appropriée et plus parfaite qu'on n'avait coutume de le faire dans les siècles passés.

Partant, dans leurs recherches du principe que l'hagiographe, en composant le Livre Saint, est ὄργανον ou instrument de l'Esprit-Saint, mais instrument vivant et doué de raison, ils remarquent à juste titre que, conduit par la motion divine, il use cependant de ses facultés et de ses forces, de telle manière que l'on peut facilement saisir dans le livre, composé par lui, « son caractère particulier et, pour ainsi dire, ses traits et linéaments personnels » (Benoit XV, Encyclique *Spiritus Paraclitus*). L'exégète doit donc s'efforcer, avec le plus grand soin, sans rien négliger des lumières fournies par les recherches récentes, de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire. Ainsi pourra-t-il bien mieux connaître qui a été l'hagiographe et ce qu'il a voulu exprimer en écrivant. Il n'échappe, en effet, à personne que la loi suprême de l'interprétation est de reconnaître et de définir ce que l'écrivain a voulu dire.

Or, dans les paroles et les écrits des anciens auteurs orientaux, souvent le sens littéral n'apparaît pas avec autant d'évidence que chez les écrivains de notre temps ; ce qu'ils ont voulu signifier par leurs paroles ne peut pas se déterminer par les seules lois de la grammaire ou de la philologie, non plus que par le seul contexte. Il faut absolument que l'exégète remonte en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient, afin que s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences, il discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés. Les Orientaux, en effet, pour exprimer ce qu'ils avaient dans l'esprit, n'ont pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui, mais bien plutôt de celles dont l'usage était reçu par les hommes de leur temps et de leurs pays.

L'exégète ne peut pas déterminer à priori ce qu'elles furent ; il ne le peut que par une étude attentive des littératures anciennes de l'Orient. Or dans ces dernières dizaines d'années, cette étude, poursuivie avec plus de soin et de diligence qu'autrefois, a manifesté plus clairement quelles manières de dire ont été employées dans ces temps anciens, soit dans les descriptions poétiques, soit dans l'énoncé des lois et des normes de vie, soit enfin dans le récit des faits et des événements de l'histoire. Cette même étude a déjà établi avec clarté que le peuple d'Israël l'emporte singulièrement sur les autres nations de l'Orient dans la manière d'écrire correctement l'histoire, tant pour l'antiquité que pour la fidèle relation des événements ; prérogative qui est due, sans doute, au charisme de l'inspiration divine. Néanmoins personne, qui ait un juste concept de l'inspiration biblique, ne s'étonnera de trouver chez les écrivains sacrés, comme chez tous les anciens, certaines façons d'exposer et de raconter, certains idiotismes propres aux langues sémitiques, des approximations, certaines manières hyperboliques de parler, voire même parfois des paradoxes destinés à imprimer plus fortement les choses dans l'esprit. En effet, des façons de parler dont le langage humain avait coutume d'user pour exprimer la pensée chez les peuples anciens, en particulier chez les Orientaux, aucune n'est étrangère aux Livres Saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu. » (N^os^ 34-36).

Ces passages essentiels n'appellent que quelques commentaires :

1° *Utilité de la méthode des genres littéraires.* — Les genres littéraires sont définis de façon descriptive comme des « manières de dire et d'écrire », des modes ou procédés d'expression dont l'étude permettra de déceler le dessein de l'auteur, ce qu'il a voulu dire exactement. Leur étude a donc un but expressément herméneutique et accessoirement apologétique. Les attaques produites contre la valeur historique de tel livre tomberont, en effet, si elles ne soulèvent que de pseudo-problèmes.

« Car souvent — pour Nous en tenir là, — lorsque certains se plaisent à objecter que les auteurs sacrés se sont écartés de la fidélité historique ou qu'ils ont rapporté quelque chose avec peu d'exactitude on constate qu'il s'agit seulement de manières de dire ou de raconter habituelles aux anciens, dont les hommes usaient couramment dans leurs relations mutuelles, et qu'on employait en fait licitement et communément. L'équité requiert donc, lorsqu'on rencontre ces expressions dans le langage divin, qui s'exprime au profit des hommes en termes humains, qu'on ne les taxe pas plus d'erreur que lorsqu'on les rencontre dans l'usage quotidien de la vie. Grâce à la connaissance et à la juste appréciation des façons et usages de parler et d'écrire des anciens, bien des objections, soulevées contre la vérité et la valeur historique des Lettres Divines, pourront être résolues. » (N° 37).

2° *Discernement du genre littéraire.* — L'Encyclique ne fournit pas d'exemples concrets, mais fait mieux : elle nous ouvre pour la découverte des genres littéraires une perspective extrêmement féconde, celle du comparatisme.

[7] Voir, par exemple, C. Spicq, O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944.

Nous savions qu'Israël n'a été à aucun moment de son histoire un groupe fermé. Ezéchiel n'appelait-il pas déjà Jérusalem « la Porte des peuples » ? De cela, on a eu le sentiment de plus en plus vif, par suite du développement des recherches archéologiques aux XIX^e et XX^e siècles ; monuments et textes découverts « tendent à prouver qu'il a existé, au moins dès le III^e millénaire, un vaste fonds commun de civilisation que les divers peuples, installés dans le bassin oriental de la Méditerranée, ont contribué à former et enrichir » (Lods). Or une civilisation ne va pas sans certaines manières communes de sentir, de penser et de s'exprimer. La littérature biblique en porte l'empreinte et nous sommes conviés à nous éclairer sur ses genres littéraires à la lumière de ceux usités dans l'Ancien Orient. Il s'est trouvé, d'ailleurs, qu'en ce domaine — l'Encyclique l'a constaté en passant, — la méthode comparative n'a fait qu'accuser la supériorité du peuple de Dieu [8].

Les belles études de Dom Duesberg sur les *Scribes inspirés* (Paris, Desclée de Brouwer, 1938), sont à cet égard suggestives. On y voit comment la littérature sapientielle d'Israël s'est coulée dans des moules traditionnels en Orient : genre des maximes des hauts fonctionnaires égyptiens (Amenémopé et Proverbes XXII, 17 à XXIV, 22), genre des *Ultima Verba* (voir Tobie IV). genre du maschal numérique (Ras-Schamra et Prov. XXX), genre d'un récit de création où l'on énumère d'abord ce qui n'existait pas (Enuma-Elisch et Prov. VIII, 22 sq.), genre égyptien de la satire des métiers (Eccli. XXXVIII- XXXIX) genre égyptien de la confession négative (Job XXXI), genre grec du traité de politique adressé à un Roi (Sagesse). — L'Encyclique nous invite à scruter de la sorte ce qui a trait à la littérature poétique, législative et historique.

3° *Limites de la méthode des genres littéraires.*

« Ainsi donc pour bien répondre aux besoins actuels des études bibliques, que l'exégète catholique, en exposant l'Ecriture Sainte, en prouvant et défendant son absolue inerrance, use prudemment de cette ressource ; qu'il recherche comment la manière de parler ou le genre littéraire, employé par l'hagiographe, peut amener à la vraie et exacte interprétation, et qu'il se persuade ne pouvoir négliger cette partie de sa tâche sans un grand détriment de l'exégèse catholique. » (N° 38).

Les bons guides déjà ne manquent pas pour nous conduire dans cette tâche. Par exemple la solide étude de M. A. Robert dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, art. *Genre historique*, constitue une synthèse irénique venant après tant de discussions et recherches dont l'article de Dom H. Hœpfl décrit l'histoire mouvementée (*Ibid.*, art. *Critique Biblique*, col. 202-211). Mais il faut au moins mentionner qu'ici, comme en tant de domaines, le P. Lagrange fut un initiateur (*Rev. Bib.* 1896, et *La méthode historique*, Paris, Gabalda, 1902). L'essai audacieux du P. Hummelauer, s. j. *Exegestisches zur Inspirationslehre*, (Fribourg, 1904) semble avoir dépassé la mesure en établissant systématiquement une nomenclature de genres littéraires qu'on ne pouvait pas tous trouver dans les Saints Livres. La théorie, exposée par lui avec quelque excès, a dû traverser une phase de maturation : ne le regrettons pas, l'équilibre une fois trouvé.

* *

Les conclusions pratiques de l'Encyclique visent les exégètes de profession, les professeurs de grands séminaires, et les prêtres du ministère, qui ne sont pas séparés de leurs fidèles. (On notera que *Divino Afflante Spiritu* s'adresse aussi à ces derniers, à la différence de *Providentissimus*, adressée à la seule hiérarchie).

a) Aux premiers, l'encyclique fait confiance et donne des consignes optimistes :

« L'exégète catholique, poussé par un amour de sa science, actif et courageux, sincèrement dévoué à notre Mère la sainte Eglise, ne doit, en aucune façon, se défendre d'aborder, et à plusieurs reprises, les questions difficiles qui n'ont pas été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'inerrance biblique, et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes.

Les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur méritent d'être jugés non seulement avec équité et justice, mais encore avec une parfaite charité ; que tous les autres fils de l'Eglise s'en souviennent. Ceux-ci doivent se garder de ce zèle tout autre que prudent, qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau. Qu'ils aient avant tout présent, que, dans les règles et les lois portées par l'Eglise il s'agit de la foi et des mœurs, tandis que dans l'immense matière contenue dans les Livres Saints, livres de la Loi ou livres historiques, sapientiaux et prophétiques, il y a bien peu de textes dont le sens ait été défini par l'autorité de l'Eglise, et il n'y en a pas davantage sur lesquels règne le consentement unanime des Pères.

Il reste donc beaucoup de points, et d'aucuns très importants, dans la discussion et l'explication desquels la pénétration et le talent des exégètes catholiques peuvent et doivent avoir libre cours, afin que chacun contribue pour sa part et d'après ses moyens à l'utilité commune, au progrès croissant de la doctrine sacrée, à la défense et à l'honneur de l'Eglise. Cette vraie liberté des enfants de Dieu, qui, gardant fidèlement la doctrine de l'Eglise, embrasse avec reconnaissance comme un don de Dieu et met à profit tout l'apport des sciences ; cette liberté, secondée et soutenue par la confiance de tous, est la condition et la source de tout réel succès et de tout solide progrès dans la science catholique. » (N° 42).

b) Quant aux professeurs de grands séminaires :

« Qu'ils organisent tout le cours biblique de telle manière que les jeunes gens destinés au sacerdoce et au ministère de la parole divine soient instruits de cette connaissance des Saintes Lettres et pénétrés de cet amour envers elles, sans lesquels l'apostolat ne peut guère porter des fruits abondants. Il faut donc que leur exégèse fasse ressortir avant tout le contenu théologique en évitant les discussions superflues, et en omettant tout ce qui est pâture de curiosité plutôt que source de doctrine véritable et stimulant de solide piété.

Que les professeurs exposent le sens littéral, et surtout le sens théologique, d'une manière si solide, qu'ils l'expliquent si pertinemment, qu'ils l'inculquent avec tant de chaleur, qu'il advienne à leurs élèves ce qui arriva aux disciples de Jésus - Christ allant à Emmaüs, lorsqu'ils s'écrièrent après avoir entendu les paroles du Maître : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous, lorsqu'Il nous découvrait les Ecritures ? » (Luc, xxiv, 32). Qu'ainsi les Lettres Divines deviennent pour les futurs

[8] Pour le dire en passant, on voit combien la préoccupation de l'Ancien Testament est dominante dans le passage de l'Encyclique relatif aux genres littéraires. Voir ci-dessus, notre 6.

prêtres de l'Eglise une source pure et permanente pour leur propre vie spirituelle, un aliment et une force pour la tâche sacrée de la prédication qu'ils vont assumer. Quand les professeurs de cette matière importante, dans les Séminaires, auront atteint ce but, qu'ils se persuadent avec joie qu'ils ont grandement contribué au salut des âmes, au progrès de la cause catholique, à l'honneur et à la gloire de Dieu, et qu'ils ont accompli une œuvre intimement liée aux devoirs de l'apostolat. »

c) Dans l'utilisation de l'Ecriture dans le ministère sacré :

« Que les prêtres à qui est confié le soin de procurer aux fidèles le salut éternel, après avoir scruté par une étude diligente les pages sacrées et se les être assimilées par la prière et la méditation, aient à cœur d'expliquer les célestes richesses de la parole divine dans leurs sermons, leurs homélies, leurs exhortations ; qu'ils confirment la doctrine chrétienne par des maximes tirées des Livres Saints ; qu'ils l'illustrent par les merveilleux exemples de l'Histoire Sainte, et nommément par ceux de l'Evangile du Christ, Notre-Seigneur, évitant avec un soin attentif les accommodations subjectives, arbitraires et cherchées trop loin, qui sont *non un usage, mais un abus de la parole divine ;* qu'ils exposent tout cela avec tant d'éloquence, de netteté et de clarté, que les fidèles ne soient pas seulement mus et excités à y conformer exactement leur vie, mais encore conçoivent un souverain respect envers l'Ecriture sacrée. » (N° 43).

Pour continuer le bon effet de ces prédications, l'Encyclique préconise, à l'usage des fidèles, la diffusion des Livres Saints, notamment des Evangiles ; leur lecture quotidienne en famille, les conférences sur les sujets bibliques, la circulation des revues de science ou de vulgarisation sur les mêmes sujets (n° 44).

* *

A une époque que caractérise le retour aux « sources », Ecriture, Pères, Liturgie (voir l'article de Daniélou, cité note 3), l'Encyclique apparaît comme venant opportunément stimuler et diriger la lecture des Livres Saints. Elle sera certainement au principe d'un renouveau biblique qu'annonçaient déjà tant de travaux ; elle en suscitera d'autres, que réclame notre temps [9], où s'allieront une science qui ne soit pas sécheresse et une piété qui ne perde pas contact avec le réel.

A. Gelin, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — « Toute demande d'un bien temporel faite à Dieu doit se résoudre en un *fiat*, parce que nous ne savons pas si ce que nous demandons est dans l'ordre de la gloire de Dieu et du bien de notre âme ».

Alors, l'intrépidité de la prière, recommandée par ailleurs, et nécessaire parfois pour obtenir (voir l'histoire de la Chananéenne), comment peut-elle naître ? On ne peut pas demander avec intrépidité quand on est dans le doute sur la valeur de ce qu'on demande ou sur son opportunité.

Certains pensent qu'il s'agit d'une *intrépidité relative :* « Si ce que je demande est mauvais, cela n'engage à rien ; Dieu se débrouillera ; je lui fais confiance ». — Oui, mais cette intrépidité-là, qu'est-ce qu'elle vaut ? N'est-elle pas très vite à bout de souffle, si Dieu fait mine de résister un peu sérieusement ? Aussi ne vaut-il pas mieux penser que Dieu loue l'*intrépidité absolue*, décidée à arracher, coûte que coûte, la faveur demandée ?

Evidemment, pour en arriver là, il faut pouvoir être sûr que ce qu'on demande est bon, et juste, et digne d'être accordé à celui qui en a tant besoin et l'implore si humblement. Et justement, l'enseignement sur la prière nie que nous puissions arriver parfois à cette certitude. Est-ce juste ?

En particulier, on dit très explicitement : « Dieu regarde l'usage que nous ferons de la grâce implorée, et devant cet usage il accorde ou il refuse ». Prier avec une intrépidité absolue, par exemple dans la demande de guérison d'une personne chère, n'est-ce pas culbuter cela, dire, comme ont dit certaines âmes saintes affolées dans une circonstance semblable : « Seigneur, donnez-la moi ; je la veux... il me la faut ! » D'ailleurs Dieu peut accorder à la fois et la guérison et la grâce d'en bien user. Alors ?

Il n'est pas question, bien entendu, d'affirmer que l'intrépidité suffit, ni même qu'elle soit toujours nécessaire. Mais il y a des âmes qui souffrent beaucoup, parce qu'elles pensent que certain enseignement tue ou paralyse dans le monde l'esprit de prière.

R. — Nous avons transcrit textuellement la consultation ci-dessus, et nous nous sommes demandé tout d'abord ce que notre correspondant entendait par *intrépidité de la prière...* L'exemple de la prière de la Chananéenne semble bien indiquer qu'il faut entendre cela dans le sens d'une confiance qui ne se laisse abattre par aucun obstacle. Confiance *ferme*, traduisent les meilleurs auteurs, laquelle s'appuie sur les promesses du Christ et sur la miséricorde divine : « Que (celui qui prie) demande avec foi (avec confiance), sans éprouver de doute. Celui qui doute est semblable au flot de la mer, qui est agité et poussé de tous côtés par le vent. Un tel demandeur ne doit pas penser recevoir quelque chose de Dieu » (Jac., i, 6-7). Cette confiance, qui d'ailleurs s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, est le principe de ce que le correspondant appelle « l'intrépidité », de ce que S. Jacques traduit par *nihil hæsitans.* Et précisément, en comparant l'hésitation de celui qui prie sans confiance aux flots de la mer, S. Jacques a trouvé une expression fort heureuse : de même que ces flots ne demeurent jamais dans le même état, mais tantôt sont portés en haut vers les cieux, tantôt sont ramenés vers les abîmes ; ainsi, celui qui prie, en se demandant sans cesse s'il sera exaucé ou non, est pour ainsi dire continuellement ballotté entre l'espérance et le désespoir, tantôt attendant avec patience et confiance le secours qu'il demande à Dieu, tantôt souffrant de n'être pas encore exaucé et délaissant pour ce motif la prière. Cette psychologie changeante de celui qui prie sans une confiance ferme en Dieu est marquée d'un trait expressif par S. Jacques : *vir duplex animo.* La confiance entière et sans hésitation, Jésus l'a exigée à plusieurs reprises avant d'exaucer les demandes qu'on lui présentait. Il suffit de rappeler le cas de l'officier du roi, dont le fils était malade à Capharnaüm (Jo., iv, 46) ; de la Chananéenne (Mt., xv, 22) ; de la femme affligée

[9] Est-il permis en particulier d'appeler de nos vœux une synthèse de la théologie de l'A. T. semblable à celle qu'a publiée pour le N. T. le regretté P. Lemonnyer, O. P. Il semble qu'à le faire nous sommes dans la perspective exacte du document romain (n° 28). La seule « Théologie de l'A. T. » de valeur écrite par un catholique est celle de P. Heinisch (Bonn, 1941). L'édition a été malheureusement détruite, semble-t-il, par les bombardements.

d'un flux de sang (Mt., IX, 20).

La théologie catholique s'empare de ces données scripturaires pour relever, parmi les qualités de la prière, cette confiance ferme et entière qu'aucun obstacle ne rebute et qui, dans sa fermeté même, est le principe de la persévérance également indispensable à toute prière vraiment digne de ce nom.

Cette fermeté de la confiance doit s'accorder avec les autres qualités de la prière, parmi lesquelles il faut mettre en relief l'humilité et la soumission entière à la volonté divine. Si l'*intrépidité* dont parle notre consultant devait s'opposer à l'humilité ou à la résignation à la sainte volonté de Dieu, elle ne serait plus une qualité ; elle deviendrait un défaut de la prière et, partant, un obstacle aux faveurs divines.

Qu'on veuille bien relire à ce sujet le bel article de la *Somme théologique*, II-II, q. 83, a. 6. S. Thomas y démontre, en s'appuyant sur S. Augustin, que la demande des biens temporels est légitime et bonne en soi ; mais, ajoute-t-il dans la solution des objections, « les biens temporels ne doivent pas faire l'objet principal de nos recherches ; ils doivent venir au second plan ». Il faut donc que notre âme, poursuivant la recherche des biens temporels, les ordonne à la béatitude qu'elle veut obtenir, et que nous demandions ces biens « dans la mesure où ils sont utiles à notre salut » (ad 1, ad 3, ad 4).

C'est donc une mauvaise disposition de l'âme que de « vouloir arracher, coûte que coûte, les faveurs temporelles demandées ». L'humble et confiante prière du Christ au Jardin de l'agonie nous indique ici la voie à suivre : « Père, que ce calice s'éloigne de moi, si c'est possible ; toutefois que soit faite non ma volonté, mais la vôtre ! » (Mt., XXVI, 39).

L'incertitude où nous sommes relativement à la convenance ou à l'opportunité des faveurs temporelles que nous sollicitons de la bonté de Dieu ne doit en aucune façon nous décourager et interrompre notre prière. Notre correspondant a tort d'écrire qu' « on ne peut demander avec intrépidité (avec confiance) quand on est dans le doute sur la valeur de ce qu'on demande ou sur son opportunité ». Une telle attitude de la part de celui qui prie dénote chez lui une disposition défectueuse, tout autant que l' « intrépidité » absolue qui veut « coûte que coûte » arracher la faveur demandée. Quand il s'agit de faveurs temporelles, la confiance en Dieu demande précisément qu'on lui « fasse confiance ». D'une part, en effet, nous savons que notre prière, si elle est faite dans les dispositions voulues (état de grâce, humilité, persévérance, attention et dévotion), *sera très certainement exaucée :* « Demandez, et vous recevrez... Quiconque demande, reçoit... » (Mt., VII, 7). Et encore : « En vérité, je vous le dis : si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera » (Jo., XVI, 23 ; etc.). Mais, d'autre part, en matière de faveurs temporelles, nous ne sommes pas certains que Dieu nous exaucera *en nous accordant précisément la faveur que nous lui demandons.* Nous serons exaucés, c'est certain ; mais pas nécessairement de la façon que nous espérons. Les biens temporels ne peuvent être demandés que sous la condition qu'ils ne seront pas un obstacle à notre salut éternel. Et donc c'est quant à la manière même dont Dieu nous exaucera qu'il faut faire confiance à sa bonté et à sa libéralité.

En conséquence, c'est une erreur de supposer qu'un tel enseignement puisse tuer l'esprit de prière. Il s'agira plutôt de corriger en certaines âmes ignorantes la notion des promesses divines relatives à la concession des biens temporels. Notre correspondant note très justement que certaines attitude relèvent de l' « affolement » plutôt que de la véritable piété. Rendons pieuses et humbles les âmes « affolées », et tout ira mieux.

Q. — Dieu ne nous demande pas toujours le maximum de générosité. Mais ne peut-on pas penser que ce maximum consiste à laisser faire, à dire *fiat ?*

La prière de la Chananéenne, voilà une prière pleine de confiance ; mais la prière de Notre-Seigneur à l'agonie, c'est une prière de tout l'être, infiniment profonde et fervente. Jamais on ne dira que c'est une prière *intrépide* comme celle de la Chananéenne.

Comment ne pas voir entre ces deux prières une différence essentielle, la seconde étant, aux yeux de Dieu, infiniment supérieure ?

R. — Cette question fait suite à la consultation précédente. On s'en aperçoit à l'épithète « intrépide » dont est gratifiée la prière de la Chananéenne. Remplaçons cette épithète par l'expression « fermement confiante », et nous verrons que la prière du Christ, sous une forme différente, est, elle aussi, un modèle de prière fermement confiante.

C'est l'objet et non la nature même de la demande qui diversifie ici le mode de prière. La Chananéenne demande avec insistance la guérison miraculeuse de sa fille : ce sont les circonstances extérieures qui exigent l'insistance que notre correspondant dénomme « intrépidité. » Chananéenne cette femme est repoussée par les Juifs et même par les apôtres ; bien plus, Jésus, voulant donner une leçon à la foule et aux apôtres eux-mêmes, reçoit sa demande avec une hauteur affectée qui oblige cette pauvre femme à surmonter ce dernier obstacle pour fléchir la bonté du Sauveur. Dans le cas de la prière au Jardin de l'agonie, rien de tel : le Christ est pour ainsi dire en tête à tête avec son Père. Il sait que le Père ne lui refusera rien ; mais il sait aussi qu'il ne doit rien refuser au Père. Sa prière, d'une absolue et ferme confiance, ne peut cependant s'exprimer que sous la forme humble et résignée que nous lui connaissons.

Mais la véritable et essentielle différence entre la prière du Christ et celle de la Chananéenne vient d'une cause bien plus profonde. La prière de la pauvre femme qui implore le thaumaturge est la prière d'une simple créature ; la prière de Jésus est la prière d'un Homme-Dieu, et par là-même elle revêt un mérite infini et possède une efficacité d'impétration incomparable. Mais c'est précisément parce que l'Homme-Dieu sait qu'il doit boire le calice que lui a préparé la justice divine, qu'il corrige, avec l' « intrépide » fermeté de l'obéissance, le mouvement spontané de la nature en face de la douleur.

Cela dit quant à la comparaison à faire entre les deux prières en apparence dissemblables, en réalité toutes deux excellentes, la prière du Christ ayant cependant sur celle de la Chananéenne l'in-

finie supériorité de l'acte théandrique sur l'acte simplement humain, — il reste à répondre à la question : « Dieu demande-t-il toujours le maximum de générosité ? Ce maximum consiste-t-il dans la résignation du *fiat* ? »

Réponse : La perfection consiste dans l'obéissance parfaite à la volonté divine : obéissance dirigée par la charité. S. Thomas l'expose longuement dans son magnifique opuscule *De perfectione vitæ spiritualis,* dont la quintessence se trouve dans la *Somme théologique,* II-II, q. 104, a. 3 :

« Ce qui rend l'obéissance digne de louange, c'est la charité qui l'inspire : « Il faut obéir, non par une crainte servile, mais par un sentiment de charité ; non par peur du châtiment, mais par amour de la justice ». La charité est donc supérieure à l'obéissance. Mais... la grandeur des vertus morales se mesure à la grandeur de ce qu'elles méprisent pour l'amour de Dieu. Or il y a trois espèces de biens qui peuvent être l'objet de ce mépris : les biens extérieurs, les biens du corps, les biens de l'âme. Ces derniers sont évidemment les plus grands et, parmi eux, le plus grand, en un sens, c'est la volonté, puisque c'est par elle que l'on use de tous les autres. Donc, considérée en elle-même, l'obéissance, qui renonce pour Dieu à la volonté propre, est supérieure aux autres vertus morales qui s'inspirent sans doute du même motif, mais renoncent à des biens moindres. Ce qui fait dire à S. Grégoire : « L'obéissance est préférée aux sacrifices, et c'est justice : le sacrifice immole une chair étrangère, l'obéissance immole notre propre volonté » *(Moralia,* l. xxxv, c. 14).

Il s'ensuit que toutes les œuvres des autres vertus ne sont méritoires devant Dieu que lorsqu'elles sont faites pour lui obéir. Souffrir le martyre, distribuer tous ses biens aux pauvres, cela même resterait sans mérite, si l'on ne prétendait pas agir par là comme Dieu le veut, c'est-à-dire, lui obéir ; tout de même que si l'on n'avait pas la charité, qui est inséparable de l'obéissance. S. Jean (I Jo., II, 4, 5) dit en effet : « Celui qui dit connaître Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur, ...mais celui qui garde sa parole, c'est en lui véritablement que l'amour de Dieu est parfait ». Et cela, parce que l'amitié réalise « l'identité des vouloirs ». (Trad. de J. D. Folghera).

Quand donc on veut savoir si Dieu demande le maximum de générosité, et si le maximum de générosité consiste dans la résignation du *fiat,* nous répondrons simplement que Dieu demande, comme maximum de générosité, le *fiat* de l'obéissance parfaite, inspirée par l'amour de lui.

Q. — Que répondre à cette objection que nous font des Musulmans instruits ?

« Votre religion n'est pas plus miséricordieuse que la nôtre, puisqu'elle enseigne que Dieu, qui pourrait mouvoir d'une manière efficace toute volonté humaine vers la vie éternelle, ne le fait pas. » — Ils ajoutent d'habitude que leur religion, à l'encontre de la nôtre, leur permet de croire que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles.

La religion musulmane est-elle plus miséricordieuse que la religion catholique ?

R. — I. Ce qui fait, sur la question de la motion divine, la différence entre le dogme catholique et le dogme musulman, ce n'est pas le plus ou moins de miséricorde de la part de Dieu, ou du moins ce n'est pas cela directement ; c'est la sauvegarde de la liberté humaine. Quelle que soit la notion que la *théologie* catholique se fasse du concours divin à nos actes libres, — prédétermination, prémotion, concours simultané, — elle entend toujours réserver les droits de la volonté libre. Ce respect des droits de la liberté humaine est moins évident chez les Musulmans. On dit assez communément que la prédétermination *(taqdir)* divine du bien comme du mal est un des dogmes du Coran, et que c'est à cette doctrine que se rattache le fatalisme musulman. D'après la théologie coranique, la puissance de Dieu s'étendrait au mal autant qu'au bien ; Dieu serait l'auteur des bonnes œuvres et des péchés ; le salut éternel ou la damnation des hommes dépendraient de sa seule volonté et, en conséquence, l'homme ne serait pas libre dans l'exercice et le développement de ses facultés.

Toutefois, cette interprétation fataliste ne s'impose pas d'une façon incontestable :

« Voici quelques textes dans lesquels Mahomet attribue à l'homme la responsabilité de ses actions. Il affirme que tout homme agit selon ses forces, VI, 135 ; c'est de lui-même qu'il commet le mal, XI, 95 ; XXXIX, 40. Quiconque prend le chemin droit ou se dirige dans le bon sentier, le fait pour son bien ; quiconque s'égare, s'égare au détriment de son âme, X, 108 ; XXVII, 94. C'est de lui-même aussi que l'homme doit pratiquer la vertu et embrasser la véritable foi, VI, 158-159. Les hommes s'égarent par leurs passions et leur ignorance, et puisqu'ils sont responsables de leurs actes, ils seront rétribués selon ce qu'ils auront gagné, VI, 120. Dieu éprouve les hommes par la peur et la faim, par les pertes temporelles et les mauvaises récoltes, mais c'est pour connaître leur fidélité, II, 150 ; III, 147 ; V, 53 ; VII, 162, pour discerner ceux qui se conduisent le mieux, XVIII, 6, et leur donner la récompense de leurs œuvres, XXXIX, 70, car tout homme sera rétribué selon ses œuvres, et nul ne sera lésé, XLVI, 18. Dieu ne lèsera qui que ce soit, pas même pour le poids d'un atome. Il payera au double une bonne action et il accordera une récompense généreuse, IV, 44. Le bien que nous aurons fait sur la terre, nous le retrouverons auprès de Dieu, II, 104, qui condamne les impies aux peines de l'enfer et réserve aux justes les délices du ciel, II, 75-76. » (A. Palmieri, art. *Coran,* dans le *Dict. de Théol. cath.,* t. III, col. 1809-10).

A cette série de textes favorables à la liberté humaine, on pourrait opposer des textes, plus nombreux, qui paraissent attribuer à la prédestination divine le mal et le bien, la foi et l'infidélité :

« D'après le Coran, Dieu a assigné à toutes choses leur destination, XXV, 2. Chaque nation a son terme, et quand ce terme est arrivé, personne ne saurait le reculer ou l'avancer, VII, 32, pas même d'une heure, X, 50. A tout homme aussi Dieu a assigné sa destination, XVII, 14 ; il l'a fixée invariablement, LIV, 3 ; il a attaché à chacun son oiseau *(tayr),* métaphore arabe pour indiquer que l'homme est absolument soumis aux décrets de la prédestination divine... La prédestination divine ne détermine pas seulement les mouvements naturels des êtres créés et le cours de notre vie. Elle s'étend aussi à l'œuvre de notre salut et, avec une rigueur inflexible, fixe le nombre de ceux qui seront sauvés et de ceux qui seront damnés. Si Dieu avait voulu, il n'y aurait qu'un seul peuple professant la même religion, mais il embrasse les uns dans sa miséricorde, tandis que les autres n'auront ni protecteur ni défenseur, XVI, 50-59 ; XLII, 6. Il dirige les uns et laisse les autres dans l'égarement, VII, 28 ; il égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut, XVI, 85 ; XIV, 4. Il a créé pour la géhenne un grand nombre de génies et d'hommes qui ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien, qui ont

des yeux avec lesquels ils ne voient rien, qui ont des oreilles avec lesquelles ils n'entendent rien. Ils sont comme des brutes, ils s'égarent même plus que les brutes, VII, 177. Il met une enveloppe sur les cœurs afin que les hommes ne comprennent rien, et de la pesanteur sur leurs oreilles. Quand même ils verraient toute sorte de miracles, ils ne croiraient pas, VI, 25. Il couvre d'un bandeau les yeux des hommes, II, 6 ; VI, 46, et ainsi il les fait errer sciemment, XLV, 22. Il renferme le cœur dans plus d'une enveloppe, XVIII, 55 ; il maudit les hommes, les rend sourds et aveugles, XLVIII, 25 ; il les amène par degrés à leur perte sans qu'ils sachent par quelle voie, LXVIII, 43, et ceux qu'il égare ne trouveront pas de guide, VII, 184. Il faut que la parole de Dieu s'accomplisse : « Je remplirai l'enfer de génies et d'hommes à la fois. » (*Ibid.*, col. 1810).

Nombre des textes de cette seconde série s'inspirent assez visiblement de certains textes de l'Ecriture Parlant précisément de la prédestination. S. Paul écrit sans hésiter : « Dieu a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut » (Rom., IX, 18). Il fait écho à Moïse qui place dans la bouche du Seigneur ces paroles : « J'aurai pitié de qui j'ai pitié et je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde » (Exode, XXXIII, 19). Isaïe s'exprime en termes presque semblables : « Pourquoi, demande-t-il à Dieu, nous avez-vous fait errer loin de vos voies et avez-vous endurci nos cœurs ? » (Is., LXIII, 17). De son côté, Jérémie tient un langage aussi étonnant : « Je sais, Seigneur, qu'à l'homme n'appartient pas sa voie et qu'il n'est pas de son pouvoir (littéralement : de l'homme) de marcher et de diriger ses pas » (Jér., X, 22). A plusieurs reprises dans l'Apocalypse, S. Jean parle de ceux « dont les noms ne sont pas inscrits dans le livre de vie dès la fondation du monde » (Apoc., XVII, 8 ; cf. XIII, 8). Pour lui, ceux-là seuls entreront dans la Cité sainte « qui seront inscrits dans le livre de vie de l'Agneau » (XXI, 27), et « quiconque ne se trouva pas écrit dans le livre de vie fut jeté dans l'étang de feu ». — Autres similitudes : dans le psaume CXIII (CXIV), le psalmiste exprime le vœu qu'en punition de leur faute, ceux qui fabriquent les idoles et se confient à elles leur deviennent semblables, ayant des yeux et ne voyant pas, des oreilles et n'entendant pas. Se souvenant de ce texte, le Sauveur lui-même explique à ses disciples pourquoi il parle en paraboles : « afin que, voyant, ils ne voient point et qu'entendant ils ne comprennent point » (Luc, VIII, 10).

Loin de nous, en rapprochant ces textes, l'idée de vouloir identifier les doctrines. Nous voulons simplement montrer que la doctrine coranique *serait susceptible* d'une interprétation bénigne, si l'enseignement courant des écoles musulmanes s'y prêtait. Malheureusement, l'interprétation courante du Coran est dans le sens de la prédestination absolue au bien comme au mal, et, par conséquent, on ne peut faire aucun rapprochement sérieux entre la motion divine de la théologie catholique et celle de la théologie coranique.

Toutefois, avec Palmieri, reconnaissons qu'il y a des exceptions. Les *Mu'tazilites* et en général les *Chiites* sauvegardent la liberté humaine. Peut-être notre correspondant a-t-il en face de lui un partisan de cette interprétation du Coran. Et alors il pourrait lui concéder, sur ce point, qu'il existe un terrain commun. Quelle difficulté verrait-il à faire cette concession ? La religion musulmane s'inspire du judaïsme et du christianisme, et il n'y a rien d'étonnant qu'elle leur ressemble parfois.

II. — Sur *la durée des peines infernales*, les Musulmans tiennent en principe, comme nous, que ces peines seront éternelles. Elles dureront autant que dureront cieux et terre, mais ils y apportent un correctif : *à moins que Dieu ne le veuille autrement*, XI, 109. Ce correctif comporte-t-il une objection contre la miséricorde divine ? Nous ne le pensons pas. Maintes fois nous avons rappelé que l'éternité de l'enfer était la conséquence, non d'un manque de miséricorde de la part de Dieu, mais de l'état des âmes séparées et des esprits purs. On voudra bien se reporter à l'*Ami* 1926, p. 404.

Q. — Un confrère, à qui je disais que selon S. Thomas, IIIa, q. VII, a. 3, le Christ n'a pas eu la foi, me répondait de la façon suivante : « Dans le Christ n'existe pas seulement la science de vision, il y a aussi la science infuse et *la science acquise*. A ne considérer que cette dernière, ne peut-on pas dire qu'il a connu par elle tout l'Ancien Testament ? Mais alors son intelligence humaine a pu adhérer à la révélation *connue ainsi par le témoignage de l'Ecriture*. N'est-ce pas la foi ? »

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Relisez attentivement l'article cité de S. Thomas et vous comprendrez le peu de valeur de l'argumentation de votre confrère. Voici comment raisonne S. Thomas :

« Comme il a été dit dans la seconde Partie, la foi a pour objet la réalité divine *en tant qu'inévidente*. Par ailleurs la vertu, comme tout habitus, reçoit sa spécification de son objet. Dès lors, si on suppose que la réalité divine est objet de vision, le formel de la foi se trouve exclu par le fait même. Or le Christ, dès le premier instant de sa conception, a vu pleinement l'essence divine... ; donc il n'a pu avoir la foi. »

Le fait que Jésus, dans son intelligence humaine, a possédé une science expérimentale, selon laquelle il pouvait réellement progresser (Luc, II, 52), n'infirme en rien l'argument du Docteur angélique. Toute la question est de savoir si l'objet de cette science expérimentale était, quant à sa vérité intrinsèque, inévident pour l'âme du Christ. Comme le dit très bien S. Thomas, c'est l'objet qui spécifie ici la foi : non pas seulement vérité acquise par voie d'autorité, mais vérité *inévidente* pour celui qui y adhère sur l'autorité de Dieu. Que Jésus ait acquis, par voie de science expérimentale, les vérités religieuses contenues dans l'Ancien Testament et révélées par Dieu aux hommes, nous l'acceptons volontiers. Que ces vérités aient été inévidentes pour l'âme du Christ, illuminée de la science bienheureuse, c'est impossible, et toute réalité divine qui est objet de vision — en même temps qu'objet de science acquise, peu importe — exclut *ipso facto* le formel de la foi.

Vouloir soutenir le contraire serait verser inconsciemment dans l'erreur des agnoïtes.

Q. — I. Sans autre motif que celui d'y voir son intérêt, un prêtre peut-il suivre l'opinion de S. Alphonse, rappelée par Noldin, en vertu de laquelle l'essence du sacrifice de la Messe serait réalisée par la consécration d'une seule espèce (pain ou vin) ? — Et alors, s'il était assuré de la consécration d'une seule espèce, pourrait-il, malgré l'invalidité de la consécration de l'autre espèce, se considérer

comme ayant satisfait à son obligation, et conserver l'honoraire perçu pour une telle messe ?

II. — Si un prêtre, au cours de la Messe, formulait une intention avant la consécration, et une autre, entre la consécration et la communion, quelle est celle des deux qui prévaudrait ?

III. — L'absence de la désinence dans la prononciation d'un mot appartenant à la forme d'un sacrement, par ex. : dire : *me* au lieu de *mei* dans la consécration du vin à la Messe, rend-elle ce sacrement invalide ?

R. — Ad I. — Nous ne voyons pas, du moins dans notre édition, l'opinion de S. Alphonse, rapportée par Noldin. Mais cela importe peu à la question.

Deux opinions, en effet, sont en présence au sujet de l'essence du sacrifice de la messe. La plus commune, qui a la préférence de Noldin, soutient avec de bons arguments que l'essence du sacrifice eucharistique consiste dans la double consécration du pain et du vin. L'autre, dont S. Alphonse dit seulement qu'elle n'est pas dépourvue de probabilité, défendue par un petit nombre d'auteurs, soutient qu'une seule consécration valide, soit celle du pain, soit celle du vin, réalise l'essence du sacrifice.

En présence de ces deux opinions, Cappello, après examen et réflexion, s'exprime en ces termes : « *Mature perpensis rationibus, hanc sententiam* (primam scl.) UT UNICE VERAM, *speculative loquendo, amplectimur, et contrariam opinionem tanquam* IMPROBABILEM *habemus : at extrinsece, ob auctoritatem Doctorum, paucorum equidem, eam improbabilem dicere non audemus* ». (*De Sacramentis*, I, n° 560).

En conséquence, selon la première opinion, si une seule consécration a été valide, celle du pain, par exemple, il n'y a pas eu de sacrifice, et le célébrant n'ayant pas satisfait à l'obligation contractée envers le donateur des honoraires doit célébrer une nouvelle messe ou rendre les honoraires.

Suivant la deuxième opinion, le sacrifice a été valide, le célébrant a satisfait à son obligation. Il n'a rien à renouveler, ni rien à restituer.

Comment va raisonner le casuiste ?

Il ne peut pas imposer la décision prise selon la première opinion, puisqu'elle ne comporte pas la certitude absolue de la vérité, à cause de sa contraire qui n'est pas improbable. En imposant au célébrant de restituer les honoraires ou de recommencer la messe, il s'exposerait à commettre à son égard une injustice.

Il n'ose pas approuver la décision prise selon la deuxième opinion, parce qu'elle est trop peu probable. Elle n'a guère d'autre probabilité que celle que lui donne l'autorité, tout extrinsèque, des auteurs qui l'ont soutenue. Il aurait la crainte grave de causer du dommage au donateur et plus encore aux bénéficiaires, sans doute des défunts, du sacrifice offert pour eux.

Il n'a pas d'autre issue que de donner le conseil à son consultant de se ranger à la première opinion, en le motivant du grand risque qu'il courrait de commettre une injustice grave en le méprisant.

Ajoutons qu'il serait fort peu honorable pour un prêtre, de tergiverser sur la décision pratique à prendre pour être en sûreté de conscience, « *sans autre motif que celui de son intérêt* ». Le prêtre est un homme dont les mains ne doivent pas tenir à l'argent. Il a toutefois un moyen de concilier ses obligations et son intérêt *in casu*, c'est de célébrer une nouvelle messe avec intention conditionnelle : pour l'intention qui n'aurait pas été valide d'abord, sinon pour lui-même ou une intention de son choix.

Ad II. — Le sacrifice de la messe produit son effet *ex opere operato* : il est ou il n'est pas. Le célébrant n'a pas le pouvoir de suspendre cet effet et d'en faire l'application quand bon lui semblera. C'est au moment même où se réalise le sacrifice que doit être faite son application, ou bien avant, mais pas après.

Mais, ici encore, la réponse à la question posée dépend de l'opinion adoptée au sujet de l'essence du sacrifice. Est-il parfait par la seule consécration, ou bien la communion appartient-elle à son essence ? *Controvertitur inter doctores!* Pour les uns, comme S. Alphonse, la communion appartient à l'essence du sacrifice ; pour les autres, — les plus nombreux — la communion n'appartient pas à l'essence mais à l'intégrité et à la perfection du sacrifice. Celui-ci existe après la consécration ; il est complet, intégralement accompli après la communion. La communion n'est pas partie essentielle, mais intégrante seulement du sacrifice.

Même raisonnement que tout à l'heure pour aboutir à une solution analogue : — D'après l'opinion commune et la mieux fondée, l'application de la messe doit de toute nécessité *précéder* la consécration ; après la consécration, elle serait nulle et invalide. Le fruit de la messe tomberait dans le trésor de l'Eglise. — Toutefois l'opinion contraire n'étant point dépourvue de probabilité, on ne saurait faire au célébrant, ayant appliqué le fruit de la messe après la consécration et avant la communion, une obligation *rigoureuse* de célébrer à nouveau. En conséquence, pratiquement, on se contentera de l'y inviter fortement, pour plus de sûreté.

Ad III. — Un changement dans la forme d'un sacrement le rend invalide, s'il en change substantiellement le sens. Peu importe que le ministre agisse de propos délibéré, par erreur ou simplement par inadvertance. *Forma dat esse rei :* où manque la forme, la chose ne peut exister. Mais un changement accidentel, qui laisse subsister le sens de la formule employée, n'invalide pas le sacrement.

Le changement accidentel de la forme provient, le plus souvent, d'une mauvaise prononciation chez ceux qui ont un organe défectueux, ou bien de l'inattention. Il y a faute dans la mesure où l'on est coupable de négligence, et selon la gravité du changement survenu.

La forme de la seconde consécration : « *Hic est enim calix sanguinis* MEI », changée en : « *Hic est calix sanguinis* ME », ou même : « *Hic est calix* SANGUIS *mei* », ne s'en trouve pas invalidée. L'absence de la désinence *i* de *mei* ne change pas le sens de la proposition, qui est expliqué par les mots qui suivent « *Novi et æterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* ». Ce n'est pas le calice d'un sang indéterminé, mais celui de la Nouvelle Alliance, qui sera répandu pour la rémission des péchés. Le sang du Christ y est assez clairement désigné. Et les auditeurs ne s'y tromperont pas. Or, il suffit que le sens de la formule réelle soit, par les mots prononcés, suffisamment suggéré aux auditeurs pour qu'ils la comprennent dans son sens vrai, fixé par le Christ

instituant le sacrement « Necesse non est, ut *verba* formæ sensum *ex seipsis* præ se ferant intentum a Christo ; requiritur et sufficit ut ex modo quo *hic et nunc* proferuntur, *communi accipiendi ratione*, ejusmodi sensum suggerant audientibus » (Merkelbach : *Summa theol. mor.*, III, n° 21).

Il n'y a dans cette prononciation défectueuse qu'un lapsus, corrigé par l'intention du célébrant et par le bon sens des assistants.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire quelle séparation il faudrait normalement demander aux époux qui, pour une raison légitime, ne voudraient point d'enfants ? Faudrait-il deux lits (ou plutôt, dans notre pays, deux nattes) ?

R. — Les époux ne sont pas obligés d'avoir des enfants, bien que telle soit la fin primaire du mariage. Le mariage est permis encore à ceux qui n'en recherchent que les fins secondaires, sans exclure la primaire. Mais alors la continence, par rapport à l'acte procréateur, s'impose à eux, puisque cet usage du mariage n'est permis qu'en vue d'en assurer la fin primaire.

Toutefois, à ceux qui ont une raison légitime de n'avoir pas d'enfants, avant d'en venir à la continence, on peut proposer l'emploi de la méthode Ogino, en avertissant toutefois des risques contre lesquels elle n'offre pas encore, dans l'état actuel de la science, une garantie absolue. Si les époux s'en contentent, le cas est résolu. — Nous disons : « à ceux qui ont une raison légitime », car pour eux seuls l'usage de cette méthode est licite. (Voyez l'*Ami* du 8 nov. 1934).

La continence à garder exclut l'acte procréateur complet, mais permet encore les actes imparfaits, à la condition, en fait difficilement réalisable, de ne pas exposer les époux à la pollution. S'ils sont dans des dispositions de corps et de volonté qui les rendent aptes à ces actes sans le danger redouté, le cas est encore résolu. (Voyez l'*Ami* des 2 et 9 mars 1933, p. 133 et 150).

Les époux qui doivent garder la continence totale sont l'un pour l'autre des occasionnaires. Ils doivent prendre les moyens qui s'imposent à eux comme nécessaires pour réduire à néant le danger de l'occasion, pour la rendre au moins éloignée de proche qu'elle est. Si l'expérience leur démontre que deux lits sont le seul moyen de ne pas succomber à la tentation, il faut le prendre. C'est dur, mais cela s'impose, car plutôt mourir que commettre un péché mortel. L'acte procréateur sera régulier avec ses risques de fécondité, ou il ne sera pas : pas de milieu pour la fraude.

Q. — Une Supérieure d'hôpital me confiait sa répulsion pour l'attitude suivante :

Un malade en salle commune a manifesté plusieurs fois ses sentiments antireligieux ; il a écarté le prêtre lors d'une visite que celui-ci faisait. Il tombe dans le coma. Le prêtre alors « en profite » pour lui donner l'Extrême-Onction. Les autres malades, témoins de la scène, disent ensuite : « Bien sûr ! maintenant qu'il ne peut plus se défendre, on lui impose des rites religieux. »

Pour empêcher cette sorte d'étonnement tout en poussant la miséricorde le plus loin possible à l'égard du moribond, ne pourrait-on pas se contenter d'une seule onction faite discrètement au cours d'une prière près du lit du mourant, ce qui n'étonnerait personne ? L'obligation de compléter le sacrement tant que l'individu n'est pas mort s'impose-t-elle dans ce cas ? Ne peut-on pas le considérer comme un cas d'extrême nécessité ?

R. — Le Rituel permet une seule onction dans le cas de nécessité : « In casu autem necessitatis sufficit unica unctio in uno sensu, seu rectius in fronte, cum hac forma breviori : *Per istam sanctam Unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.* Salva tamen manet obligatio singulas unctiones supplendi, cessante periculo. » (Tit. V, cap. I, n° 21). Le canon 987 § 1 reproduit cette disposition du Rituel.

Le cas de nécessité se vérifie généralement devant l'imminence de la mort. Toutefois on peut le concevoir en d'autres conjonctures. Il y a nécessité dans une manière d'agir toutes les fois qu'une autre n'est pas possible, soit physiquement, soit moralement.

Si nous examinons le cas proposé, il ne peut être question d'impossibilité physique, mais seulement d'impossibilité morale. Or cette dernière se vérifie-t-elle ?

L'aumônier est obligé de choisir entre deux solutions : ou s'éloigner sans oindre le moribond, et le salut de ce dernier est en péril grave, urgent, puisque le coma est le prélude de la mort prochaine ; ou administrer le sacrement d'Extrême-Onction et causer du scandale parmi les assistants.

D'une part, il doit éviter le scandale, défendu par la loi naturelle et divine ; d'autre part, la charité, sinon la justice, lui font une obligation grave de pourvoir au salut du prochain qui est commis à ses soins.

Or, il peut concilier toutes ces obligations, en administrant le sacrement secrètement, *in forma breviori.*

Il adoptera donc raisonnablement ce mode d'administration. Il n'a pas d'autre moyen.

La loi qui oblige à observer les cérémonies prescrites par la liturgie n'oblige pas *cum tanto incommodo*, puisqu'elle prévoit, du reste, l'exception. De plus, la validité du sacrement n'est pas en cause, mais la seule licéité. Enfin, le Code et le Rituel disent : *in casu necessitatis*, et non pas *gravis necessitatis ;* l'omission d'un qualificatif permet l'interprétation large. Le sens commun des fidèles soucieux du salut de leur prochain n'hésiterait pas à conclure : il faut donner le sacrement, mais en secret pour éviter le scandale. Or, comme cela n'est pas possible autrement qu'en employant la formule brève, il n'y a pas à hésiter.

Nous n'avons pas besoin de dire qu'en l'occurrence, vu les sentiments du malade, le sacrement devrait être conféré sous condition.

Q. — Cimetier, dans son ouvrage *Pour étudier le Code de Droit canonique*, p. 99, dit ceci : « Cette profession [*in articulo mortis*], permise aux *novices et postulants* par le décret du 10 sept. 1912, l'est encore après le Code. » Plus bas il cite le décret en latin.

Or le décret porte ceci : « In quocumque Ordine, vel quavis Congregatione, vel monasterio,... liceat exinde *Novitios seu Probandos*, qui medici judicio graviter ægrotent,... ad professionem, vel consecrationem aut promissionem juxta proprias regulas admittere. » Or la traduction de *probandos* par *postulants* me semble fautive, car les postulants sont appelés par le Code « *postulantes*. »

Pour m'éclairer, j'ai consulté quelques auteurs que j'ai sous la main. Leurs opinions sont flottantes.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — La réponse définitive est donnée par Dom Bastien, professeur de droit canonique au Collège pontifical de St-Anselme, à Rome, consulteur de la S. C. des Religieux, et à ce titre bien placé pour connaître la pensée du St-Siège en pareille matière. Dans son *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples*, après avoir rappelé la concession de S. Pie V concernant la profession religieuse *in articulo mortis*, son extension à tous les religieux par Pie X et sa confirmation par une déclaration de la S. C. des Religieux en 1922, il ajoute (n° 467) : « Voici les dispositions de cette déclaration : 1° Le candidat doit avoir commencé son noviciat. Le privilège ne peut donc en aucune façon être étendu aux postulants... » Et en note : « S. C. des Religieux, en séance plénière du 28 mars 1925, réponse confirmée par Pie XI, le 5 avril. »

Cette interprétation n'ayant point paru dans les *Acta*, les auteurs sont excusables de l'ignorer ; certes, elle n'avait pas besoin de promulgation, n'étant que déclarative (can. 17 § 2), mais on aimerait un peu moins de parcimonie, en fait de documents législatifs, dans le Bulletin officiel du Saint-Siège. Les ouvrages où le mot *probandos* est traduit par « postulants » sont donc à corriger. Ce terme est en réalité synonyme de « novices », comme son sens obvie, dans le texte et le contexte, le suggère dès l'abord.

Q. — D'après le canon 935, les œuvres pies, prescrites pour le gain des indulgences, peuvent être commuées en d'autres par le confesseur, pour ceux qui sont légitimement empêchés de les accomplir.

« En d'autres » équivalentes comme durée ?... proportionnées à l'état de santé ?

« Par le confesseur » dans l'acte ou à l'occasion de la confession ?

Un aumônier ne pourrait-il pas commuer devant la communauté réunie ?... par commission, pour les malades et les absents ?

« Légitimement empêchés » : que faut-il entendre par là ? En dehors des malades et des infirmes, ne peut-on pas entendre tous ceux que leurs devoirs d'état empêchent de venir à l'église, de faire des visites, ou de les faire aussi nombreuses qu'on voudrait, en cas d'indulgences *toties quoties ?...* tous ceux, malades ou bien portants, que la fermeture des églises, le jour et la nuit, empêchent de faire des visites ?

Beringer, tome I, n° 774, dit que Benoît XV, par rescrit du 6 juillet 1920, « a permis que toutes les religieuses de tous les Ordres et de toutes les Congrégations puissent, en la fête de N.-D. du Mont-Carmel, gagner l'indulgence plénière *toties quoties*, dans leur propre église ou chapelle ». Cette faveur est-elle accordée aux seules religieuses, à l'exclusion même de leur personnel domestique, de leurs pensionnaires et jusque de leur aumônier ?

R. — Voici le texte du canon 835 : « Pia opera ad lucrandas indulgentias injuncta, confessarii possunt in alia commutare pro iis qui, legitimo detenti impedimento, eadem præstare nequeant. »

Par ce canon, le législateur a eu l'intention de procurer le bénéfice des indulgences à tous ceux qu'un empêchement légitime met hors d'état de remplir les conditions prescrites pour leur gain.

Les confesseurs sont donc autorisés par le droit à commuer les œuvres prescrites en d'autres plus à la portée de leurs pénitents.

Par *confesseur*, il faut entendre non seulement le prêtre assis au confessionnal dans le temps qu'il reçoit la confession, mais tout prêtre qui a le pouvoir d'entendre validement et licitement les confessions. Ainsi un curé est le confesseur de tous ses paroissiens, même de ceux qui, en fait, ne demandent jamais son ministère et s'adressent à un autre prêtre, parce qu'il a le pouvoir d'entendre validement et licitement leur confession. Mais il n'est pas le confesseur des religieuses cloîtrées soustraites à sa juridiction, bien qu'elles habitent sa paroisse. Bref, vous êtes le confesseur de toute personne que vous pourriez *hic et nunc*, au moment où vous faites la commutation, absoudre validement et licitement.

De l'avis de tous, la commutation peut se faire non seulement dans la confession, mais encore en dehors de la confession. « Si forum, pro quo potestas data est, expressum non fuerit, potestas intelligitur concessa pro utroque foro, nisi ex ipsa rei natura aliud constet. » (Can. 202, § 3). Or le canon 935 ne désigne pas le for, et de sa nature le changement d'une œuvre en une autre, d'une visite en un chapelet, par exemple, ne réclame pas l'acte sacramentel de la confession. Vous pourrez donc accéder au désir de vos pénitents dans l'acte de la confession, à l'occasion de leur confession, et en dehors de toute confession.

Toutefois, la mutation demeure toujours un acte individuel du confesseur à l'égard du pénitent. C'est pourquoi il ne serait pas permis à un aumônier de commuer devant toute la communauté réunie les œuvres prescrites pour le gain d'une indulgence, sous prétexte qu'il est le confesseur de toutes les religieuses. Par contre, il pourrait faire dire par la Supérieure à une malade de l'infirmerie, ou à toutes les malades, qu'il les autorise à remplacer une visite prescrite par la récitation d'un *Miserere*. Il pourrait agir de même à l'égard des absents. Pourquoi cette différence ? Parce que les malades, les absents, bien que plusieurs, sont des pénitents ; mais la communauté *ut sic* n'est pas pénitente.

La mutation n'est valide qu'à l'égard des pénitents « legitimo detenti impedimento », retenus par un empêchement légitime. On ne saurait donc acquiescer à leurs caprices. Les œuvres exigées pour le gain des indulgences imposent un léger sacrifice, car la rémission du péché n'a pas été obtenue sans peine, et il est juste que le pécheur participe en quelque manière à l'effusion du sang du Rédempteur. Le bon plaisir, la préférence du pénitent ne sont pas des raisons qui motivent une mutation des œuvres. Le motif indiqué par le Code est l'empêchement légitime. La maladie, les infirmités, l'incarcération sont des motifs légitimes.

Il y en a d'autres : tels les empêchements créés par le devoir d'état. On changera raisonnablement la visite d'église en une prière, pour la mère de famille retenue auprès d'un berceau, pour l'ouvrier absent le jour aux heures où l'accès de l'église est possible, pour le prisonnier retenu dans son cachot. Mais on ne ferait pas raisonnablement cette mutation pour permettre une partie de plaisir de nulle utilité.

Ensuite, qui dit mutation ne dit pas strictement

dispense, bien qu'elle comporte un adoucissement. Elle se fera donc selon une proportion d'égalité relative, *in opus moraliter et relative æquivalens*, disent les moralistes. On tiendra compte sans doute des disponibilités du pénitent. Par exemple, pour un malade retenu au lit, extrêmement fatigué, on changera la visite prescrite en quelques oraisons jaculatoires au cours de la journée. Bref, on fera la mutation en une œuvre moralement égale si on la considère objectivement : par exemple, un rosaire contre un chemin de croix ; en une œuvre relativement équivalente, si on en considère les circonstances notamment celles qui affectent le sujet : par exemple, un *Ave* à un malade exténué contre un *Miserere* à un bien portant.

Bref, l'empêchement qui retient le pénitent donnera le motif et suggérera la mesure de la mutation. Mais, qu'on ne l'oublie pas, son absence rendrait la mutation illicite et invalide, aux termes du canon 84, § 1 : « A lege ecclesiastica ne dispensetur sine justa et rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur ; alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida foret. » Toutefois, en cas de doute si l'empêchement allégué par le pénitent est suffisant, la mutation serait licite et valide : « Dispensatio in dubio de sufficientia causæ licite petitur et potest licite et valide concedi. » (Can. 84, § 2).

Enfin, la mutation doit toujours respecter le caractère de l'indulgence accordée, c'est-à-dire l'objet auquel elle est attachée, la cause qui l'a motivée. Par exemple, s'il s'agit du gain de l'indulgence attachée au chemin de la croix, l'objet est le chemin de la croix. Il est nécessaire qu'il soit conservé dans l'œuvre nouvelle substituée : au déplacement de station en station, on substituera l'usage du crucifix spécialement bénit pour le chemin de la croix. Pareillement, pour le gain d'une indulgence attachée à la communion fréquente, il sera nécessaire de conserver la communion fréquente dans l'œuvre nouvelle. La mutation respectera donc les éléments essentiels au gain de l'indulgence, comme l'intention, l'état de grâce, les exercices spirituels auxquels elle est attachée ; elle portera principalement sur les conditions accidentelles de la confession, de la communion, des prières, du jeûne, de la visite de l'église, etc., exigées dans l'œuvre prescrite.

Une question particulière : Peut-on commuer les œuvres prescrites pour le gain d'une indulgence *toties quoties*, comme celle de la Portioncule ? Rien ne s'y oppose. Le canon 935 ne mentionne pas de restriction. C'est le cas aussi d'appliquer l'axiome : *Favores ampliandi*.

Pour terminer : le rescrit de Benoît XV permettant à toutes les religieuses de tous Ordres et de toutes Congrégations de gagner dans leur propre église ou chapelle l'indulgence plénière *toties quoties* de la fête de N.-D. du Mont-Carmel n'en limite pas le gain aux seules religieuses exclusivement, mais s'étend à toutes les personnes qui composent avec elles la maison ou famille religieuse de la Congrégation, par conséquent les domestiques, les élèves pensionnaires, et l'aumônier.

Q. — Un curé s'absente de sa paroisse pour une huitaine de jours. Durant ce temps, son remplaçant bénit un mariage sans aucune délégation du curé, qui croyait que les futurs époux auraient attendu son retour, mais ceux-ci, pressés, ont demandé à se marier immédiatement. Donc mariage nul, faute de délégation nécessaire.

A son retour le curé, étonné et embarrassé pour revalider le mariage, invite les nouveaux mariés au presbytère où il leur fait renouveler leur consentement, en ajoutant la formule : « *Ego conjungo vos, etc.* » Est-ce suffisant ?

Si par malheur le deuxième mariage était nul faute des deux témoins, que faire ? Vous comprenez que les époux ne viendraient pas renouveler une troisième fois leur consentement : ils sont heureux et bien unis ensemble et ne comprennent pas ces choses.

R. — Le présent cas illustre à merveille la nécessité où se trouve tout prêtre de revoir de temps à autre la théologie morale, sous peine d'aboutir à des bévues difficilement excusables.

Quoi qu'il en soit, le mariage dont il s'agit pourrait avoir été contracté validement. En effet, si le can. 465 § 4 et 5 a été observé, le curé, à son départ, a dû laisser un *vicarius substitutus* ou un *sacerdos supplens*, pour parler comme le Code. Dans cette hypothèse, le prêtre désigné pour cet intérim possédait la juridiction nécessaire pour assister aux mariages (Comm. interpr., 14 juillet 1922, *Acta* 1922, p. 527), sans avoir besoin d'une délégation spéciale. Mais il est bien probable qu'une telle formalité n'a pas été remplie ; dès lors le mariage est nul.

Ce n'est pas le second échange de consentements qui l'a convalidé, car les deux témoins étaient nécessaires (can. 1137). Le mieux est donc de songer à une *sanatio in radice*, qu'on pourra obtenir assez facilement de la S. C. des Sacrements.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dom Pierre SALMON, abbé de Saint-Jérôme. — **Le lectionnaire de Luxeuil** *(Paris, ms. lat. 9427). Edition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des Mérovingiens* (Collectanea biblica latina, vol. VII). — In-8 de CXXIII-233 p. — Rome, Abbaye Saint-Jérôme, et Librairie Vaticane, 1944.

En 1683, dom Mabillon découvrit à Luxeuil un lectionnaire dont il décela tout de suite la valeur et qu'il appela *Antiquissimum lectionarium gallicanum*. Conservé au monastère jusqu'à la Révolution, un moment perdu de vue, entré, en 1858 seulement, à la Bibliothèque nationale, le lectionnaire, le plus beau et le plus typique représentant de la minuscule mérovingienne dite de Luxeuil, se trouve être, en même temps que l'un des monuments les plus importants de l'ancienne liturgie gallicane, un témoin du texte de la Vulgate, et c'est à ce dernier titre qu'il doit de prendre place dans les *Collectanea biblica latina*. Mabillon n'avait publié, dans son *De liturgia gallicana*, que le commencement et la fin de chaque leçon, avec les références utiles et toutes les rubriques. Dom Salmon nous en donne aujourd'hui le texte complet, précédé d'une étude paléographique, philologique, textuelle, liturgique du manuscrit, édition et étude dont l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a reconnu les mérites en décernant à l'auteur la Seconde médaille du Concours des Antiquités nationales.

Les origines du manuscrit étaient restées jusqu'à maintenant mystérieuses. La présence d'une fête de sainte Geneviève a fait penser à une origine parisienne (dom Morin, Mgr Duchesne). L'abbé de Saint-Jérôme, qui n'a pas de

peine à démontrer que l'hypothèse est loin de s'imposer, a cherché dans une autre direction. Un point tout d'abord lui apparaît certain : le lectionnaire n'est pas un lectionnaire monastique (absence presque complète des vigiles, sauf à Noël, à l'Epiphanie et à Pâques ; rareté des Matines, absence de l'office de Prime) ; il était à l'usage d'une église séculière (présence de messes pour les ordinations, pour le paiement de la dîme, pour les funérailles d'un évêque, pour la consécration des vierges, la dédicace des églises) ; et d'une église séculière où les usages gallicans (les notes marginales en sont la preuve) se sont maintenus jusqu'aux IX^e-X^e siècles tout au moins : il ne s'agit donc pas de l'une des grandes métropoles ecclésiastiques, très tôt gagnées à la liturgie romaine. Et dom Salmon de proposer une église voisine de Luxeuil, l'Eglise de Langres.

Il a existé entre Luxeuil et Langres, au VII^e siècle, des rapports suivis (le deuxième abbé Eustase, mort vers 625, est neveu de l'évêque Migetius ; sainte Salaberge fonde vers 630 un monastère aux environs de Langres sur les instances du troisième abbé, Waldebert ; sous ce même abbé, l'évêque Bertoaldus envoie à Luxeuil, pour s'y instruire, un moine de Saint-Seine, Theodolenus). C'est un fait qui ne peut d'ailleurs fonder qu'une vraisemblance. La survivance à Langres d'usages gallicans jusqu'aux XII^e et XIII^e siècles est un autre fait ; sans constituer, comme le pense dom Salmon, « une présomption qui revêt presque le caractère d'une preuve historique », il n'en vient pas moins fortifier l'hypothèse. Il en est de même du rapprochement que l'on peut établir entre notre lectionnaire et un calendrier que l'on rattache d'ordinaire à Corbie ou à Luxeuil (Bibl. nat., ms. lat. 14086) et qui devrait être restitué à Langres. Un détail, surtout, mérite d'être pris en considération : la présence, parmi les leçons des vigiles de l'Epiphanie, de la passion de saint Julien et sainte Basilisse. C'est là un apport de la liturgie mozarabe qui semble, à première vue, n'avoir aucun rapport avec l'Eglise de Langres. Or il existe, à la Bibliothèque de l'Ecole de Médecine de Montpellier, trois recueils langrois, provenant du fonds de Clairvaux, l'un du IX^e-X^e siècle et les deux autres du XII^e siècle. Et ces recueils contiennent, parmi les passions et vies des saints locaux, la passion des saints Julien et Basilisse. « Si le culte de ces martyrs, remarque très justement dom Salmon, était connu à Langres au IX^e-X^e siècle et s'il s'y est maintenu alors pendant plusieurs centaines d'années, il est très vraisemblable qu'il y existait déjà auparavant ; dès lors la présence de leur passions et vies des saints locaux, la passion des saints besoin d'être expliquée par des influences étrangères, mais elle devient un argument, et le plus fort sans doute, en faveur de l'attribution à Langres. »

En somme, appuyée qu'elle est sur ces preuves positives, l'hypothèse de l'origine langroise remplace avantageusement l'hypothèse parisienne. Elle reste toutefois une hypothèse. Des recherches plus poussées sur l'ancienne liturgie langroise seraient peut-être à même de la consolider. Et ces recherches l'abbé de Saint-Jérôme se trouve admirablement préparé pour les mener à bien.

G. D.

Victor Martin. — **Les Origines du Gallicanisme.** Deux vol. gr. in-8 de 366 et 382 p. — Paris, Bloud et Gay, 1939.

Si nous rendons compte, en dépit du retard, d'un ouvrage paru en 1939 et dont le prix — alors de 75 fr. le volume — doit avoir changé, c'est en raison de son exceptionnelle valeur. Le regretté Mgr Martin, érudit de grande classe, esprit clair, méthodique, minutieux et exact, a consacré la plus grande partie de sa vie prématurément close à l'étude du gallicanisme. On lui avait suggéré une Histoire générale du gallicanisme à laquelle il était admirablement préparé par ses premiers travaux : *Le Gallicanisme et la réforme catholique*, sa thèse de doctorat ès-lettres, — *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, paru en 1929. Mais il a préféré s'en tenir aux origines du Gallicanisme, afin de serrer le sujet de plus près.

Cette étude ne comprend donc que la période qui aboutit à la Pragmatique Sanction de Bourges, en 1438. A partir de cette date mémorable, en effet, le Gallicanisme comme tel lui paraît arrivé à sa maturité complète. Mais il insiste, avec raison, sur la nécessité de bien comprendre ce que l'on doit regarder comme le véritable gallicanisme. Il ne s'agit nullement de l'attitude générale d'opposition au Saint-Siège. Une telle attitude n'a rien de spécifiquement gallican. On la retrouve dans tous les pays, et souvent avec bien plus de force qu'en France. Il n'est pas un antipape qui soit d'origine gallicane. Il faut donc définir exactement le gallicanisme avant d'en parler. Mgr Martin le ramène à trois idées essentielles, d'où, il est vrai, ont pu découler d'infinies conséquences pratiques. Ces trois idées sont les suivantes : « Le roi Très-Chrétien ne dépend de personne dans le gouvernement de son Etat ; — les assemblées œcuméniques sont au-dessus du pape ; — le pouvoir du pape en France trouve ses limites dans les canons des vieux conciles et dans les « décrets des saints Pères », législation sacrée dont il appartient à l'Eglise gallicane, d'accord avec le roi, d'apprécier les contours et d'assurer le maintien. » (Tome, II p. 325).

L'auteur montre comment la théorie formée de ces trois principes a trouvé naissance, au cours du Grand-Schisme, alors que le pape d'Avignon, Benoît XIII, se refusait à toute abdication ou entente et grevait l'Eglise de France de taxes de plus en plus lourdes pour alimenter sa lutte contre le pape romain. Le concile de Paris de 1406 fit appel au roi contre le pape, et affirma la volonté du clergé de France de revenir aux anciens usages de l'Eglise gallicane. Mgr Martin fait bien voir (tome I), comment les événements antérieurs, et notamment la lutte célèbre entre Philippe le Bel et Boniface VIII, avaient préparé le clergé français à la position prise par lui, en 1406. Il fait naître le gallicanisme exactement aux Ordonnances royales du 18 février 1407, qui sanctionnèrent les décisions du Concile de 1406. Puis il consacre tout le tome II à montrer comment les événements qui suivirent : concile de Pise, puis de Constance, enfin de Bâle, firent évoluer le gallicanisme naissant jusqu'à cette Pragmatique Sanction de Bourges, qui en devait être la charte officielle, jamais oubliée dans la suite, jusqu'à la Révolution française et même jusqu'au Concile du Vatican en 1870.

On ne saurait trop louer dans cet ouvrage la clarté, la précision, la solidité, l'érudition, et aussi le sens de la mesure et des nuances, trop souvent oublié et cependant capital en histoire. C'est là un ouvrage de fond qui doit rester. On regrettera d'autant plus que l'auteur n'ait pu nous donner ce qu'il nous promettait au tome XIX de cette Histoire de l'Eglise qu'il dirigeait magistralement, conjointement avec M. Fliche.

J.-M. Vidal. — **Histoire des évêques de Pamiers. V. *François-Etienne de Caulet (1610-1680).* Un vol. gr. in-8 de 643 p. — Paris, de Boccard, 1939.**

C'est une bien grande figure que celle de cet évêque gallican et janséniste du XVII^e siècle, François-Etienne de Caulet. Même quand on le désapprouve, on est contraint de l'admirer. Il a un zèle si sincère, si vigoureux, si ferme devant toutes les puissances, un caractère si haut et si droit, que l'on est forcé de s'incliner très bas devant un tel homme.

Mgr Vidal le campe avec une rare netteté et une abondance de documents qui ne laisse rien à désirer. On ne peut que souscrire à son jugement sur son héros : « Caulet dit-il, fut évêque au superlatif : jaloux de son autorité, non par orgueil, mais par dignité et par devoir ; soucieux d'indépendance pour sa personne, pour son église et pour l'Eglise en général. Au regard de Rome il eut la vive conscience qu'il était l'un des successeurs des Apôtres et l'un des pasteurs de l'Eglise de France. Comme la plupart de ses collègues de ce pays, il pensait que à ce double titre, il avait les droits et les libertés revendiqués par l'Eglise gallicane elle-même. Mais ce gallican excluait aussi de sa croyance et de sa pratique tout asservissement au